4. Dec. 9 ; version très amplifiée du texte publié dans *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum… Paris*, 1, Bruxellis, 1889, p. 42, l. 33-35 (*BHL*, 8479).

5. Sainte non identifiée. L'extrait cité fait écho, semble-t-il, aux paroles d'une vierge de Troyes : voir J. VAN DER STRAETEN, « La Passion de sainte Jule, martyre troyenne », dans *A.B.* 80, 1962, p. 361-381, spéc. p. 371 : « Ego sponsum habeo Dominum meum cui me uoui et commendaui animam meam, ut uindicet iniurias meas a te. »

6. Febr. 16 ; *BHL*, 4522 : éd. *AA SS*, Febr. 2, 875-878 (873-877), spéc. 878E et 876C n. u (addition d'après trois manuscrits) ; version amplifiée du texte publié par MOMBRITIUS, *Sanctuarium*, 2, p. 80 l. 16-17, 38-40 (*BHL*, 4523). La même prière, avec des variantes, figure dans le florilège d'Alcuin (voir R. CONSTANTINESCU, « Alcuin et les "Libelli precum" », cit. n. 61, p. 26-27).

7. Nov. 22 ; *BHL*, 1495 : éd. MOMBRITIUS, *Sanctuarium*, 1, p. 333, l. 4-5, 13 ; p. 339, l. 29-30.

8. Febr. 5 ; *BHL*, 133 : éd. MOMBRITIUS, *Sanctuarium*, 1, p. 39, l. 52-58. Quelques paroles d'Agathe sont aussi reproduites dans le florilège d'Alcuin, mais elles ne coïncident pas avec celles qui se lisent ici.

9. Dec. 13 ; *BHL*, 4992 : éd. MOMBRITIUS, *Sanctuarium*, 2, p. 108, l. 12-14.

10. Apr. 2 ; voir *BHL*, 8090 : éd. *Catal. cod. hag. lat. Brux.*, 1, Bruxellis, 1886, p. 177, l. 3-11 (avec variantes), 13-14, 18-19.

AU-DELÀ DU VERBE.
L'EFFICACITÉ DE LA PRIÈRE INDIVIDUELLE AU MOYEN ÂGE ENTRE ÂME ET CORPS[1]

PIROSKA NAGY

« Multi enim clamant ad Dominum, non uoce sua, sed uoce corporis sui. Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem, uoce sua, non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clament Dominum. Non ubi homo audit, ibi Deus audit ; nisi uoce pulmonum et laterum et linguae clames, homo te non audit ; cogitatio tua clamor est ad Dominum. »

AUG., *Psalm.,* 141, 2[2].

L'intitulé de notre rencontre, « la prière en latin », pose comme prémisse que la prière est un discours, oral ou écrit[3] : s'il en était autrement, notre sujet de discussion ne pourrait être circonscrit par le langage dans lequel ce discours se déroule. En partant du présupposé de ce titre, j'aimerais poser ici quelques questions sur la manière dont les hommes du Moyen Âge concevaient la prière. Était-elle perçue comme un discours ? Quel était le sens de ce geste dans leur vie personnelle et sociale ? À quoi servait-il de prier au Moyen Âge et comment fallait-il prier pour être écouté par Dieu ? Pour répondre à ces questions, je tenterai de saisir en quoi la prière était autre chose qu'un simple discours pour les chrétiens médiévaux – du moins pour ceux dont on connaît les idées sur la prière et éventuellement les pratiques. Bien que l'on puisse supposer que la plupart des gens du Moyen Âge central, d'une manière ou d'une autre, pratiquaient la prière au moins à l'occasion des célébrations liturgiques et parfois au-delà, certains quotidiennement chez eux, en suivant les prescriptions de l'Église à la suite du

---

1. Au moment de sa rédaction au printemps 2004, cet article a bénéficié des remarques de Damien Boquet, d'Alain Boureau, de Béatrice Delaurenti, de Monique Paulmier-Foucart, de Barbara Rosenwein et de Dionysios Stathakopoulos que je souhaite ici remercier. Je dédie cet article à Patrick Henriet, en raison des discussions et débats que nous avons eus sur le sujet, qui m'ont beaucoup aidée à éclaircir ma réflexion.
2. Éd. E. DEKKERS- J. FRAIPONT, Turnhout, 1956 dans *C.C. Ser. Lat.*, 40, p. 2046-7.
3. Voir une excellente défense de cette approche dans S. D. GILL, « Prayer », dans *The Encyclopedia of Religion*, London-New York, 1987, p. 489-490 ; ou encore ce que suggère le titre du livre de P. HENRIET, *La Parole et la Prière au Moyen Âge. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*, Bruxelles, 2000.

Nouveau Testament (Mt 6, 5-13 ; 1 Tm 2, 1), l'auteur qui décrit sa prière propre, ou prescrit la prière à d'autres, n'est pas l'homme du commun : sa préoccupation et sa culture le désignent, à la période qui nous intéresse, comme un intellectuel, religieux ou clerc.

Voilà pourquoi je m'intéresserai ici à des textes par lesquels les hommes de ces temps ont décrit l'acte de prière ou se sont décrits en prière : traités sur l'oraison, prières personnelles, témoignages sur la prière. Il sera toujours question de prière individuelle. Les aspects liturgiques de la prière – dont l'étude s'imbrique dans un contexte culturel donné, mais qui impliquent d'autres questions relatives aux phénomènes collectifs et rituels et tout un savoir concernant le développement de la liturgie – ne seront pas envisagés ici. Pour nous, il s'agira de saisir comment, en accomplissant l'acte religieux de la prière – qui peut se composer d'un ensemble de gestes, de paroles et d'attitudes intérieures – l'orant médiéval se place dans l'univers qui l'entoure et comment il se perçoit lui-même. Ces réflexions sur la prière sont souvent des prescriptions ; même lorsqu'elles décrivent les pratiques d'une élite, elles produisent la norme. Il est donc important de noter qu'en m'intéressant à ce type de textes, je ne dis rien de la pratique de prière des laïcs et fort peu seulement de celle du commun des clercs.

En tentant de définir ce qu'est la prière pour les clercs du Moyen Âge, je n'écarte pas l'acception de la prière comme texte pour la considérer comme une « manifestation spontanée et élémentaire du rapport de l'homme à Dieu »[4]. Dans les dernières décennies, les sciences sociales ont dû définitivement renoncer à l'illusion de pouvoir rencontrer ou capter quoi que ce soit de « naturel » ou de « spontané », qui serait un invariable humain. Cette interrogation sur la prière chrétienne au Moyen Âge central se place dans le cadre d'une enquête qui embrasse les conceptions du monde fabriquées par les clercs, intellectuels de l'Occident médiéval : la cosmologie (vision du monde) et l'anthropologie (vision de l'homme), dont l'articulation se fait par et dans la théologie. Ces savoirs modelaient largement la vision du monde qui nous a été transmise par les sources écrites. Le Moyen Âge occidental a produit une réflexion cohérente et de haut niveau intellectuel sur l'homme, son rapport à Dieu et sa place dans un monde bien décrit et structuré. L'acte de prière et les réflexions qui la sous-tendent dans la société de l'Occident médiéval participent de la construction intellectuelle et spirituelle de l'homme chrétien, de même qu'elles construisent sa relation à la société et aux autres.

4. Voir dans ce sens la définition dans N. TURCHI, « Preghiera », dans *Enciclopedia Cattolica*, Vatican, 1952, t. IX, p. 1923.

LA PRIÈRE ENTRE LIEN RELIGIEUX ET LIEN SOCIAL

Dans le paysage de l'historien, une telle approche doit se comprendre en complémentarité avec, et en amont de, l'approche sociologique ou fonctionnaliste qui examine les usages et les effets de la prière dans l'ensemble des pratiques sociales[5]. À moins de considérer les acteurs sociaux comme des instruments d'une mécanique globale qui les dépasse et les engloutit à leur insu, on doit prendre au sérieux le sens que les acteurs de l'époque ont donné à leurs gestes et qui motivait leurs actes. Ce sens se situe en deçà de la question posée par l'histoire sociale concernant les fonctions de la prière dans l'ensemble des stratégies de la société. Nos « indigènes » médiévaux vivaient dans un monde religieux, et le sens religieux de la prière était pour eux irréductible. Ce n'est qu'en respectant dans notre interprétation cet ordre du monde qui leur était propre qu'on peut espérer « saisir ce qui spécifiquement se dérobe à eux du fait de ce qu'ils maîtrisent en pensée » [6].

Si l'on ne pense pas comme eux, il n'en reste pas moins que, pour les clercs (et peut-être même les laïcs) de l'Occident médiéval, la prière pouvait apparaître effectivement comme la communication intérieure de l'individu avec le divin. Comme dans un monde religieux, l'homme-créature ne se conçoit pas indépendamment de son créateur, la prière est un acte par lequel l'homme médiéval constitue aussi son rapport à soi : il se vit, se perçoit comme une créature faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, en communication avec lui. La prière actualise cette relation fondamentale, identitaire, à Dieu ; le rapport à soi, la réflexivité, s'expriment par ce geste. C'est bien pour cela que l'on peut considérer la prière comme un phénomène religieux central du point de vue de l'anthropologie chrétienne, en tant qu'elle dévoile la nature et les modalités de la relation de l'homme à Dieu et à soi-même. Il y va de la compréhension de la vision de l'homme : pour le clerc médiéval comme pour tout *homo religiosus*, l'anthropologie fait partie de la théologie – au contraire de notre vision du monde scientiste et agnostique, où nous voyons la théologie et la cosmologie incluses dans l'anthropologie, arrimées aux autres faits sociaux.

L'idée d'une relation identitaire fondamentale est bien celle que véhicule toute la tradition chrétienne. Les Pères de l'Église définissent déjà la prière comme une ascension de l'âme vers Dieu, ou une communication, communion voire union avec Dieu[7] – définitions qui renvoient à des théologies plus ou moins optimistes.

---

5. Voir J. CHIFFOLEAU, « Avant-propos », dans A. PARAVICINI BAGLIANI et V. PASCHE, *La Parrocchia nel medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, Rome, 1995 (Italia Sacra 53), p. XXIII-XXVI.
6. M. GAUCHET, « L'élargissement de l'objet historique », dans *Le Débat*, 103, 1999, p. 131-147, ici p. 143.
7. GR. NYS., *Domin.*, *PG*, 44, p. 1123 : « Oratio conversatio sermocinatioque cum Deo est… » ; AUG., *Psalm.*, 85, 7, cit., p. 1182. Voir aussi « Prière », dans *DS*, XII/2, Paris, 1986, surtout col. 2217-2288 ;

Cette idée s'enracine et/ou se justifie dans la Bible : « Demandez et l'on vous donnera ; cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira. Car quiconque demande reçoit ; qui cherche trouve ; et à qui frappe on ouvrira » (Mt 7, 7-8). Ce passage décrit la prière comme ce qui instaure la communication avec Dieu, qui répond à la demande. Dans le passage de Matthieu, cette requête ou quête n'est pas obligatoirement orale. À partir de là, la réflexion latine sur la prière peut se définir autour de deux axes, enracinés dans les mots : si *oratio*, qui rapproche la prière du discours, insiste sur l'aspect oral de la communication qui se réalise par la prière, *preces*, *precatio*, *deprecatio* définissent le lien de l'homme à Dieu comme une relation de demande. Les *paroles* prononcées, les *demandes* formulées donnent parfois lieu à la rédaction de textes qui les décrivent ou les prescrivent, qui constituent les sources de l'historien.

Anthropologues et historiens des religions les plus variées définissent souvent la prière comme une communication avec Dieu ou des entités spirituelles par les moyens de la communication intra-humaine[8]. On le voit bien, cette définition n'est pas très loin de celles que les clercs d'antan pouvaient donner de la prière. Comme Philippe Buc l'a récemment montré, nos outils analytiques s'enracinent, plus profondément que nous n'aimerions le croire, dans la tradition chrétienne[9]. L'on retrouve cette idée dans la réflexion contemporaine sur la prière : elle crée la relation entre le fidèle et Dieu. Selon Michel de Certeau[10], la prière *instaure* le rapport de croyance : *credere*, en latin, signifie donner foi, croire ; c'est par la prière que le chrétien donne sa foi à Dieu et établit une relation dans le temps avec lui, sous la forme d'un *crédit* : la relation de croyance consiste à espérer le salut en retour.

Si pour les clercs médiévaux la prière était l'acte par excellence par lequel le lien religieux se concrétise, les sciences sociales continuent à la décrire également comme l'acte qui exprime la croyance ou la foi, qui actualise ou réalise la relation au surnaturel, l'alliance et l'échange entre l'homme et le divin[11]. À partir de là, une des difficultés pour l'historien consiste précisément à saisir la particularité de cette communication, ce par quoi on ne peut la réduire ni à une communication

---

et les définitions patristiques citées dans N. TURCHI, « Preghiera », p. 1923 ; voir aussi A. LOUTH, « Prière », *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 928.

8. Voir S. D. GILL, « Prayer », p. 489-494 ; les définitions données par les divers auteurs de *L'Expérience de la prière dans les grandes religions*, dir. H. LIMET, J. RIES, Louvain-la-Neuve, 1980 (Homo religiosus, 5).

9. Voir P. BUC, *Dangereux rituel : de l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003.

10. M. DE CERTEAU, « Une pratique sociale de la différence : croire », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome, 1981, p. 363-383.

11. Voir S. C. HEADLEY, « Introduction aux approches analytiques des actes de prière en général et à l'ethno-linguistique des invocations en Asie du Sud-Est », dans *Vers une anthropologie de la prière : études ethnolinguistiques javanaises*, actes de l'Atelier ethnolinguistique du programme Sujamali de l'Institut de recherche sur le Sud-Est asiatique (CNRS Université de Provence), Aix-en-Provence, 1996, p. 7 *sq.*

intra-humaine (on ignorerait alors le Dieu chrétien transcendant), ni à un texte (car la prière se compose aussi d'une attitude intérieure et de gestes). Ce qui peut nous aider à ancrer la prière dans l'ensemble du monde médiéval, c'est de la considérer comme le geste qui relie l'*homo religiosus* à son Dieu (à l'invisible, au surnaturel, ou au sacré)[12], à ce qu'il situe au *dehors* de la société, du monde humain, mais qui est un produit de la société en question. Le lien religieux qui relie à un *dehors* de la société est en outre hiérarchiquement supérieur parmi les liens sociaux dans la mesure où il explique et fait tenir ensemble l'ordre du monde visible. Ce lien se concrétise également *au-dedans* de la société, par l'existence d'un certain nombre d'institutions qui sont dans l'Occident médiéval celles de l'Église et de la royauté sacrée. Ces institutions s'incarnent d'une part dans la personne sacrée du monarque qui renvoie d'une manière singulière à la figure du Seigneur[13]; d'autre part, dans une catégorie de population importante et puissante, les ecclésiastiques. Bien que de façons différentes, ces deux figures (le monarque et l'ecclésiastique) bénéficient dans l'ordre social de la supériorité hiérarchique qui est celle du religieux dans l'ordre du monde. C'est la particularité de cette communication que les gestes religieux instaurent entre le *dedans* et le *dehors* de la société qui leur confère une efficacité singulière, irréductible à sa dimension sociale. La difficulté tient dès lors à percevoir, à décrire, à respecter cette particularité – et le pari d'une histoire totale d'un phénomène religieux doit consister à ne privilégier aucun côté de ce lien au détriment de l'autre. Ce n'est qu'ainsi que, sans le réduire à une efficacité infra-mondaine, on peut chercher à comprendre l'efficacité du geste religieux et à l'analyser en termes sociaux[14].

---

12. Voir S. D. GILL, « Prayer »; *L'Expérience de la prière dans les grandes religions*, cit.; A. LOUTH, « Prière », dans *Dictionnaire critique de théologie*, cit., p. 928-933; M. DE CERTEAU, « Une pratique sociale », cit.
13. Voir J. LE GOFF, *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, 2003, p. 56.
14. Je suis ici M. GAUCHET au début du *Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, 1985, p. V-VI: « L'hypothèque à lever est donc double. Il ne suffit pas de s'inscrire en faux contre la reconstruction apologétique dictée par les intérêts de la foi, qui, pour sauver la perpétuité transhistorique de l'*homo religiosus*, relativise autant que faire se peut ses attaches et sa dépendance envers le contexte. Il faut tout autant se déprendre de l'illusion où l'athéisme nous plonge, en nous donnant spontanément à penser que le vrai de la dynamique collective se joue forcément à part et au-dessous de ces émanations fantasmagoriques [*ie*, théologiques ou dogmatiques], qui en disent long peut-être sur la psychologie profonde de l'espèce humaine, ou sur le fonctionnement sauvage de la pensée, mais fort peu sur la nature du lien social et sur le moteur réel de l'histoire. […] [Ce livre] procède de l'intention tout aussi arrêtée de se dégager de la naïveté obtuse de la tradition laïque, et du souci méthodique de renouer le plus avant possible, par *sympathie*, avec le secret séminal de l'attitude religieuse. Elle n'a pas été pour rien la principale affaire de nos devanciers ni dominé par hasard la presque totalité de l'histoire. Elle exprime une option fondamentale dont, si éloignés que nous soyons, nous retrouvons l'écho au tréfonds de nous-mêmes, et dont nous ressaisissons l'empreinte au milieu même des dispositions qui nous en ont séparés – nous n'y avons échappé qu'en lui ménageant en fait des équivalents sur tous les plans. C'est le sens et la cohérence de ce possible humain de base qu'on a voulu d'abord ressaisir. »

Un axe important de la réflexion sur la prière du Moyen Âge à nos jours se dessine lorsque l'on note, avec les auteurs tant médiévaux que modernes, le fait que la prière (comme d'autres phénomènes religieux) se situe à l'intersection du collectif et de l'individuel, de l'historique et du singulier, du structurel et de l'événementiel. Au XIIIe siècle, Thomas d'Aquin distingue dans sa *Somme théologique* les prières communes ou collectives d'un côté, les prières singulières ou individuelles[15] de l'autre. Tributaire de cette distinction bien ancrée dans notre pensée post-scolastique, Marcel Mauss remarque, au début de son étude sur les rites oraux, que la prière est le point de convergence d'un grand nombre de phénomènes religieux, dans la mesure où elle relève à la fois du rite et de la croyance[16]. La prière, qui revêt des formes différentes, participe à la fois de ce qui est le plus formel et normé, à savoir la *ritualité*, et de ce qui est le moins formalisable : l'*attitude intérieure*. Effectivement, les auteurs chrétiens soulignent à la fois qu'on ne peut s'adresser à Dieu qu'avec des mots, des gestes, dans des conditions bien appropriées et qu'il faut également le faire avec la plus grande sincérité et authenticité possibles. Dans la pratique, la parole ou plus précisément le *verbe* (notion clé de la pensée chrétienne à cause de sa signification théologique, la seconde personne de La Trinité), les gestes du corps d'un côté et l'âme, l'intériorité de l'autre, participent à cet acte et concourent ensemble à ce que l'homme tout entier soit concerné par l'acte de prière[17]. À partir de là, dans une perspective historique, on peut définir la prière comme un geste religieux en même temps qu'un acte et un produit social : les deux sont des aspects du même phénomène et, pour nous, des niveaux analytiques à distinguer.

PRIÈRE, ORALITÉ ET EFFICACITÉ

Venons-en maintenant aux problèmes conjoints de la performance concrète de la prière médiévale, telle qu'elle était ou devait se dérouler pour parvenir à Dieu ; à sa forme orale et gestuelle et à son efficacité. La question de l'efficacité, bien développée par la théologie médiévale, a connu une actualité nouvelle dans les études de sciences sociales inspirées d'anthropologie et de linguistique, à la suite de l'article célèbre de Claude Lévi-Strauss, intitulé « L'efficacité symbolique »[18].

---

15. THOM. AQUIN., *Sum. Theol.* (désormais : TA, *ST*), 2a 2ae, Q.83, art.12, Resp.
16. M. MAUSS, « La prière et les rites oraux », dans *Œuvres*, t. I, chap. 4, Paris, 1968, p. 358.
17. Voir la définition de PHILIP. CANCEL., dans le *Summa de bono*, éd. N. WICKI, Bern, 1985, t. II, p. 939 : « Responsio. Ad solvendum predicta notandum quod oratio accipitur multipliciter : quandoque pro actu exteriori, scilicet pro oratione vocali, quandoque pro bono opere generaliter [...]. Quandoque pro actu interiori, cum anima rapitur in Deum per contemplationem, et iste actus elevatissimus est in anima [...]. »
18. C. LÉVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », dans *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 205-226. – On retrouve la notion par ex. chez J.-C. SCHMITT, qui intitule ainsi le chapitre IX de *La Raison*

Peu après, le livre du linguiste John Austin, traduit en français sous le titre *Quand dire, c'est faire*[19], a popularisé dans les années 1970 l'idée d'une catégorie de paroles efficaces, les énoncés performatifs qui, comme les énoncés « je t'interdis », « je te baptise », agissent au-delà du champ du langage et produisent un nouvel état de réalité. Est-ce que la prière médiévale était une parole efficace au sens où Austin l'entend ? La réponse nécessite de distinguer clairement la théorie développée dans la pensée médiévale, exprimée par les exégètes et théologiens, de certaines pratiques dont témoignent les sources narratives. Nous avons effectivement de nombreux témoignages, surtout de la seconde moitié du Moyen Âge, qui prouvent que les hommes du commun recouraient souvent aux formules de prière parmi d'autres formules magiques, en l'attente d'une efficacité immédiate, qu'ils croyaient logée au plus près des mots[20]. À la même époque, les clercs, soucieux de créer et de faire respecter la norme, ont cherché à circonscrire les possibilités et à définir la légitimité de tels usages[21]. Si l'on s'attache à ceux qui essayaient de penser la prière, à l'élite des clercs lettrés qui ont rédigé des traités sur la prière et qui ont décrit leur prière propre, on doit constater qu'à leurs yeux, l'efficacité de la prière n'était pas logée dans la parole même – même s'ils établissaient une relation entre efficacité et oralité.

Dès les débuts du Moyen Âge, si ce n'est du christianisme, les hommes, clercs ou pas, s'interrogeaient sur la relation entre la forme et l'efficacité de la prière. Sur le plan pratique, il était question de définir comment prier pour être écouté par Dieu et voir sa demande exaucée ; sur le plan théorique, comment fonctionnait l'efficacité – attribuée avant tout, mais pas exclusivement, à la grâce – dans la prière et dans d'autres gestes religieux. Hugues de Saint-Victor a même consacré un traité à la force ou efficacité de la prière, intitulé *De virtute orandi*[22].

Examinons d'abord les questions de l'oralité et de l'efficacité de la prière, telles que les clercs médiévaux les envisageaient, tant dans leurs oraisons propres et leurs recommandations sur la manière de prier que dans les textes théoriques

---

des gestes dans la société médiévale, Paris, 1990, p. 320 *sq.* ; pour une critique de la notion chez LÉVI-STRAUSS, voir V. DESCOMBES, *La Denrée mentale*, Paris, 1995, p. 143-148 ; I. ROSIER-CATACH, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, p. 481 *sq.* ; enfin la journée intitulée « L'Efficacité symbolique aujourd'hui » tenue à l'EHESS le 3 mars 2003.

19. J. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, 1970.

20. Sur la question de l'efficacité de la parole au Moyen Âge, voir P. HENRIET, *La Parole et la Prière au Moyen Âge*, cit., et sur un type particulier de pratique religieuse liée à la force des paroles, voir L. K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993.

21. Sur les questions théoriques du fonctionnement de l'efficacité, voir I. ROSIER, *La Parole comme acte*, Paris, 1995, et surtout I. ROSIER-CATACH, *La Parole efficace*, cit. ; enfin la thèse de B. DELAURENTI, *Virtus verborum. Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations aux XIIIe et XIVe siècles*, soutenue sous la direction d'Alain Boureau à l'EHESS, en décembre 2004.

22. HUG. VICT., *De virtute orandi*, dans *Œuvres*, I, éd. P. SICARD, H. B. FEISS, D. POIRIEL, H. ROCHAIS, Turnhout, 1997, p. 117-174.

sur la prière. Nous verrons que, si l'efficacité de la prière est désignée ailleurs que dans la parole par nos auteurs, les questions de l'oralité et de l'efficacité se rencontrent autour de la théorie des sacrements qui s'élabore aux XIIe-XIIIe siècles.

Prière et oralité dans la tradition occidentale

L'attitude chrétienne face à la prière porte en elle dès le départ un paradoxe. Les Évangiles donnent – et les Pères commentent – le texte même du Notre Père que le chrétien doit réciter ; toutefois la Bible et par la suite les auteurs chrétiens anciens ou médiévaux n'envisagent pas la prière en tant qu'un texte ou un acte de parole. Ils affirment au contraire que la prière est une démarche de l'esprit ou de l'âme auprès de Dieu[23], et qu'elle est d'autant plus écoutée, d'autant plus efficace qu'elle est moins verbale et plus intérieure. On peut citer en premier lieu Mt 6, 6-8 :

> « Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta chambre la plus retirée, verrouille ta porte et adresse ta prière à ton Père qui est là dans le secret. Et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. Quand vous priez, ne rabâchez pas, comme les païens ; ils s'imaginent que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne leur ressemblez donc pas, car votre Père sait ce dont vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez. » [24]

Ce passage, qui établit la pratique d'oraison du Christ[25] comme modèle normatif pour la prière individuelle du chrétien, fonde une opposition entre la prière sincère qui peut se faire même en silence et l'usage excessif de la parole. Cette idée renvoie à une thématique voisine et de grande ampleur dans la pensée occidentale et chrétienne, qui est celle du discours intérieur. Élaborée d'abord par les péripatéticiens et connue dans la tradition chrétienne, de ses débuts au Moyen Âge, l'idée d'un discours intérieur préexistant au langage[26] informe ici l'idée d'une prière silencieuse, secrète. Si les deux thématiques se croisent constamment, et si toutes deux témoignent de l'idée de l'existence d'une intériorité que la communication orale ne peut qu'infidèlement refléter, discours intérieur et prière intime ne se confondent pas totalement. L'idée du verbe intérieur qu'examine Claude Panaccio est un présupposé théorique nécessaire pour les affirmations qui nous intéressent ici : sans la théorie de la parole mentale, dont l'objectif était intellectuel, le discours sur la prière intérieure, affective, n'aurait pas pu exister.

---

23. IOH. DAMASC., *De fide orthodoxa*, III, 24, *PG*, 94, col. 1090 : « Oratio est ascensus mentis in Deum. »
24. Mt 6, 6-8, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* : « Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito : et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi. Orantes autem, nolite multum loqui, sicut ethnici, putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur. Nolite ergo assimilari eis, scit enim Pater vester, quid opus sit vobis, antequam petatis eum. »
25. Voir Lc 3, 21 ; 5, 16 ; 6, 12 ; 9, 18, 29 ; 11, 1 ; Mc 1, 35 ; Mt 14, 32.
26. Voir C. PANACCIO, *Le Discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, 1999. Sur le croisement de cette problématique et de celle de la prière, voir surtout I, chap. 3 et 4.

Bien sûr, dans le passage de Matthieu, le Christ en parlant ainsi ne tient pas compte des modalités communautaires de la prière. Par la suite, même lors de la définition des formes pratiques de la prière – le sens du Notre Père, les formules et gestes à accomplir, les règles vestimentaires à respecter – l'accent mis sur l'attitude intérieure est toujours resté de première importance. Dans son traité *De oratione*, daté du tout début du IIIe siècle[27], Tertullien commente longuement le *Pater*, cette nouvelle forme de prière instituée par le Christ. Il souligne la futilité des dispositions compliquées sur le rite, et plaide pour un respect minimal des formes : à ses yeux, ce qui compte, c'est l'attitude interne, la propreté de l'âme et la modération des gestes extérieurs[28]. Le traité sur l'oraison dominicale de Cyprien, rédigé vers 250, se divise en deux parties. Toute la première partie insiste sur l'attitude à adopter en prière : décence, respect, recueillement, ainsi que l'importance de la présence affective et spirituelle dans la prière. Ce n'est que la seconde partie qui commente le *Pater*, cette prière que l'auteur définit dès le début de son traité comme « agréable à Dieu [parce qu'elle] se compose de ses propres paroles, l'oraison du Christ résonne doucement à son oreille. Que le Père reconnaisse les paroles de son Fils, quand nous prions ; que Celui qui habite dans nos cœurs parle par notre voix »[29]. Une fois de plus, recommandation de réciter le *Pater* et avertissement d'intérioriser sa prière continuent leur chemin côte à côte.

Or, malgré la diffusion et la prédominance de la prière rituelle et collective au Moyen Âge, et à l'époque même où les sources la décrivent le plus souvent comme une prière communautaire et orale, les auteurs ne cessent de souligner les conditions intérieures de l'efficacité de la prière auprès de Dieu. Même les auteurs qui décrivent l'attitude extérieure insistent souvent sur les postures du corps, en soulignant le danger des paroles[30] et l'importance de l'attitude intérieure. L'attitude du corps importe plus que les paroles, faciles à manipuler, car elle est interpretée comme directement reliée à l'âme. Comme le dit abba Macaire, lorsqu'on lui demande comment il faut prier : « Il n'est pas nécessaire de beaucoup parler. Il suffit de tenir les mains élevées et dire : Seigneur, comme tu le veux et comme tu sais le faire, prends pitié. »[31]

---

27. Voir le compte rendu de P. COURCELLE, dans *REL*, 26, 1948, p. 357-358, sur G. F. DIERCKS, *Q. Septimius Florens Tertullianus, De oratione, critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar door*, Diss. Amsterdam, Bussum, 1947.
28. Voir http://www.tertullian.org/articles/evans_orat/evans_orat_00index.htm
29. CYPR., *Domin.*, 3, dans *Opera*, éd. M. SIMONETTI, C. MORESCHINI, Turnhout, 1976 dans *C.C. Ser. Lat.*, IIIA, p. 91 (pour la traduction, voir http://membres.lycos.fr/abbayestbenoit/cyprien/) : « Amica et familiaris oratio est Deum de suo rogare, ad aures eius ascendere Christi orationem. Agnoscat pater filii sui uerba, cum precem facimus : qui habitat intus in pectore ipse sit et in uoce […] »
30. Voir J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes*, cit., p. 290-291.
31. MAC., *PG*, 34, col. 249-250 : « Quomodo debemus orare ? Respondit iis senex : Non opus est loqui multum, sed extendendae sunt manus et dicendum : Domine, sicut vis et sicut nosti, miserere. »

Selon Augustin († 430), les gestes du corps ne doivent pas être prescrits pour la prière, mais parmi les postures, « il faut choisir celle qui, le moment venu, semble la plus appropriée pour 'mettre l'âme en mouvement'»[32]. Dans un passage devenu la référence de base des commentaires médiévaux, l'évêque d'Hippone définit la relation entre corps et âme dans la prière. Selon lui, les mouvements du corps, et les autres gestes visibles et audibles de la prière, ont leur rôle à jouer dans l'élévation de l'âme de l'orant à Dieu :

> « Je ne sais comment, alors que ces mouvements du corps ne peuvent se faire que si un mouvement de l'âme les précède, inversement le mouvement intérieur et invisible qui les produit est augmenté par les mouvements qui se font visiblement à l'extérieur. Ainsi les affects du cœur (*affectus cordis*), qui les a précédés pour pouvoir les produire, s'accroissent du fait qu'ils sont accomplis. » [33]

Ainsi Augustin envisage la prière comme un phénomène total, qui convoque les diverses instances de l'homme : âme, esprit, corps, dont l'interaction réciproque produit la prière. Toutefois il établit aussi une hiérarchie entre elles. Il souligne la priorité temporelle du mouvement de l'âme – dont les « mouvements extérieurs » ne sont que les effets, même s'ils peuvent le stimuler en retour. Ailleurs, Augustin souligne plus clairement encore : la prière, selon lui, n'est pas une parole mais un mouvement intérieur, une communication spirituelle :

> « Bannissons donc de l'oraison les nombreuses paroles, mais prions beaucoup, si notre ferveur ne ralentit pas. Parler beaucoup, c'est faire en priant une chose nécessaire, par des paroles superflues. Prier beaucoup, c'est frapper longtemps avec un pieux mouvement du cœur à la porte de celui que nous prions. La prière en effet consiste plus dans des gémissements et des larmes que dans des discours et des paroles. Dieu met nos larmes en sa présence, et nos gémissements ne sont pas ignorés de celui qui a tout créé par sa parole, et n'a pas besoin de paroles humaines. »[34]

Tous ces passages contiennent l'affirmation explicite selon laquelle la parole n'est pas l'essence de la prière ; ils reposent sur la conviction que Dieu n'a pas besoin de paroles pour connaître l'âme et le désir de l'orant. Les Pères restent

---

32. J-C. SCHMITT, *La Raison des gestes,* cit., p. 291, cite AUG., *Quæst.*, II, Q. IV, 4 : « ad movendum animum », éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, 1970 dans *C.C. Ser. Lat.*, 44, p. 87.
33. AUG., *Cur.*, Paris, 1937 dans *BA*, II, p. 402 : « Et nescio quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint, eisdem rursus exterius visibiliter factis ille interior invisibilis qui eos fecit augetur ac per hoc cordis affectus qui, ut fierent ista, praecessit, quia facta sunt crescit. »
34. AUG., *Ep.* 130, 20 (à Proba), *PL*, 33, 501-502 : « Absit enim ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si feruens perseuerat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere uerbis. Multum autem precari, est ad eum quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu. Ponit autem lacrymas nostras in conspectu suo, et gemitus noster non est absconditus ab eo qui omnia per Verbum condit, et humana uerba non quaerit. » Voir aussi J.-F. COTTIER, *Les Prières ou méditations de S. Anselme de Cantorbéry et les premiers recueils apocryphes,* thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1997, vol. I, p. 128-129.

fidèles à l'Évangile : c'est bien l'intention, la disposition de l'âme que le *scrutator cordis* voit et connaît bien. Quel peut alors être le rôle des paroles ? D'abord, elles sont perçues comme potentiellement dangereuses : on souligne souvent qu'il convient d'en user avec modestie, prudence et parcimonie ; dans le cas contraire, la prière du chrétien risque de ressembler à celle de l'hypocrite ou du païen[35]. Toutefois, elles ont aussi un rôle positif : elles aident l'homme à se rapprocher de Dieu – car, comme disait Cyprien, les paroles du Notre Père viennent de Jésus, et les paroles de son Fils sont chères à Dieu. Augustin précise aussi le rôle des paroles dans l'établissement de la communication entre l'orant et Dieu, en reliant prière et *lectio* : « Ta prière est une parole à Dieu : quand tu lis, Dieu te parle ; quand tu pries, tu parles à Dieu. »[36] Ici, la « parole » n'est pas obligatoirement orale : cette communication a lieu à travers des moyens différents, où Dieu s'adresse à l'homme par l'Écriture, et l'homme s'adresse à Dieu par la prière qui peut se dérouler dans son cœur. Enfin, les commentaires du *Pater* suggèrent que les mots de la prière de Jésus servent avant tout à instruire les fidèles de l'attitude à adopter devant Dieu et des éléments les plus importants de la théologie chrétienne.

On retrouve cette orientation d'ensemble chez les auteurs du Moyen Âge qui retiennent qu'il convient de prier dans le secret du cœur, en ne remuant que les lèvres[37]. Les auteurs monastiques intègrent leurs recommandations sur la prière dans le parcours spirituel qui est proposé aux moines. Dans les étapes et la définition de ce chemin, le souvenir du monachisme du désert, dont la spiritualité perçoit la prière comme un entretien intime avec Dieu[38], reste toujours primordial. C'est ce qu'on peut constater chez Jean Cassien († v. 435), dont les écrits ont eu une influence déterminante sur la pratique religieuse, et surtout monastique, de l'Occident. Marqué par les pratiques ascétiques du désert et par la pensée d'Évagre le Pontique, Cassien considère que la fin dernière du moine est la contemplation de Dieu ; sa fin immédiate est la pureté du cœur qu'on ne peut atteindre, comme l'expliquent ses *Conférences*, que par la purification totale des vices et la discipline monastique. C'est dans cette perspective que ses deux conférences consacrées à la prière (IX et X) se préoccupent avant tout de la disposition de l'esprit. Dans la première, plus importante pour notre propos, Cassien commente les paroles du *Pater*, mais c'est pour en expliquer les enseignements et

35. Voir Mc 12, 39 et Mt 6, 5-8.

36. AUG., *Psalm.*, 85, 7, cit., p. 1182 : « Oratio tua locutio est ad Deum ; quando legis, Deus tibi loquitur ; quando oras, Deo loqueris. »

37. Voir WAL. STRAB., *Éccles. rerum*, XII, *PL,* 114, 932 : « in secreto cordis, motu tantum labiorum ».

38. Voir par ex. ÉVAGRE LE PONTIQUE, le penseur le plus systématique du désert, *De oratione*, 3, *PG*, 79, 1165-1200, trad. I. HAUSHERR, « Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil) traduction française et commentaire », dans *RAM*, 15, 1934, p. 48 : « L'oraison est une conversation de l'intellect avec Dieu ; quel n'est donc pas l'état dont l'intellect a besoin pour qu'il puisse sans retour en arrière se tendre, aller vers son Seigneur et converser avec lui sans aucun intermédiaire ? »

implications spirituelles. Il distingue quatre sortes de prières, à la suite de saint Paul (1 Tm 2, 1), et les classifie selon la progression spirituelle qu'elles représentent et/ou apportent. Pour lui, la prière la plus élevée est la prière pure, une prière qu'il assimile, à la suite de saint Antoine, à l'extase, où l'on s'oublie et où l'on oublie sa demande[39]. Il commente également les paroles de Mt 6, 6 en expliquant :

> « Nous prions dans notre chambre, lorsque nous retirons entièrement notre cœur du tumulte et du bruit des pensées et des soucis […]. Nous prions la porte close, lorsque nous supplions sans ouvrir les lèvres et dans un parfait silence Celui qui ne tient pas compte des paroles, mais regarde au cœur […]. Nous prions en secret, lorsque nous parlons à Dieu par le cœur seulement et l'application de l'âme, et ne manifestons qu'à lui nos demandes… »[40]

Dans ses conférences, qui se présentent sous forme de discussions-instructions aux moines et qui constituent une des bases de la formation monastique du Moyen Âge, Cassien souligne donc uniquement les conditions et les implications *intérieures* de la prière, et ne se préoccupe aucunement des formes extérieures. Il définit ainsi la prière efficace qui parvient à Dieu :

> « Si nulle hésitation n'est venue traverser notre prière, et que nulle pensée de doute n'en ait brisé le confiant élan ; si, au contraire, nous avons le sentiment intime d'avoir obtenu ce que nous demandions dans l'effusion même de notre prière ; celle-ci, n'en doutons pas, a été efficace auprès de Dieu (*nos ambigamus preces nostras ad deum efficaciter penetrasse*). Car ce qui nous vaut d'être exaucés et d'obtenir satisfaction, c'est la foi au regard de Dieu sur nous, et la confiance qu'il a le pouvoir d'accorder ce qu'on lui demande. »[41]

L'efficacité de la prière est donc liée à la foi, mais au-delà d'elle, ou à sa racine, sa cause ultime est, selon Cassien, « le Seigneur lui-même qui, dans son désir de nous accorder les biens célestes et éternels, nous exhorte […] : "*Demandez, dit-il, et vous recevrez ; cherchez, et vous trouverez"*… »[42]

Si les gestes peuvent être divers (comme ils le restent d'ailleurs longtemps, d'un bout à l'autre du monde chrétien), les paroles doivent être surveillées, le cœur de la prière est l'attitude intérieure : l'humilité, l'amour, la foi. C'est cette

39. On trouve ces idées déjà chez Origène vers 234. Voir aussi « Prière », dans *DS*, XII/2, col. 2253-4.

40. CASSIAN., *Coll.* IX, XXXV, éd. E. PICHERY, Paris, 1969 dans *SC*, 64, p. 71. « Intra nostrum cubiculum supplicamus, cum ab omnium cogitationum siue sollicitudinum strepitu cor nostrum penitus amouentes secreto quodammodo ac familiariter preces nostras domino reseramus. Clauso oramus ostio, cum strictis labiis omnique silentio supplicamus non uocum, sed cordium scrutatori. In abscondito oramus, quando corde tantum et intenta mente petitiones nostras soli pandimus deo […] »

41. CASSIAN., *Coll.* IX, XXXII, p. 66 : « Cum orantes nos nulla interpellauerit haesitatio et fiduciam petitionis nostrae quadam desperatione deiecerit, sed obtinuisse nos ipsa orationis effusione quod poscimus senserimus, non ambigamus preces nostras ad deum efficaciter penetrasse. Tantum enim quis exaudiri atque obtinere merebitur, quantum uel inspici se a deo uel deum crediderit posse praestare. »

42. CASSIAN., *Coll.* IX, XXXIV, p. 68 : « Hortatur enim nos dominus uolens ea quae sunt aeterna caelestiaque praestare […] : *petite et accipietis ; quaerite et inuenietis* (Lc 11, 9). »

attitude fondamentale du christianisme face à la communication entre l'homme et Dieu qui explique le développement en Occident, dès le temps d'Augustin, du genre littéraire des prières méditatives, qui analysent en détail et réalisent en même temps la relation entre *l'homme intérieur* et Dieu[43]. Leur vocabulaire développe et approfondit, selon une dynamique circulaire propre à la logique religieuse, la relation personnelle, intime entre l'orant et Dieu, et souligne les qualités intérieures, spirituelles à la fois nécessaires à la prière et perfectionnées par la pratique de la prière. Ce déploiement de l'intériorité se rencontre dans les textes d'oraison qui se multiplient au haut Moyen Âge dans les milieux monastiques et par lesquels un individu s'adresse à Dieu[44]. On en trouve le corollaire dans les interprétations spirituelles et morales de l'exégèse, voire dans les recommandations à l'usage des moines et des clercs. Dans ce cadre, l'accent mis sur l'intériorité peut se comprendre comme un effet de l'impact – sinon une réminiscence directe – des textes d'Augustin. Pendant le haut Moyen Âge, l'interprétation spirituelle de l'oralité de la prière domine : la voix forte de l'oraison, fréquemment mentionnée dans la Bible, signifie l'affect[45] fort de la dévotion, du cœur[46].

Intériorité, affectivité et corps dans la prière au Moyen Âge central

Les auteurs monastiques de la réforme du XIe siècle, comme Jean de Fécamp, Pierre Damien ou Anselme, qui avaient pourtant pour souci principal la rénovation du monachisme et de l'Église, répercutent la même conception. Chez eux, la réforme intérieure du moine, passant par le chemin spirituel dont ils analysent les étapes esquissées par Jean Cassien, constitue la base nécessaire de la réforme communautaire du monastère ou collective de l'Église. Ils ne cessent de rappeler que la prière doit être intérieure – ce qui peut bien vouloir dire que dans la pratique monastique de leurs jours, elle ne l'était pas assez. Au-delà de la répercussion des préceptes anciens, la nouveauté de leur approche consiste, dans la perspective de la réforme, à approfondir l'analyse des sentiments et de l'intério-

43. Voir J.-F. COTTIER, *Les Prières,* cit., p. 97-148.

44. Voir par exemple les prières rassemblées dans *Precum libelli quattuor Aevi Karolini*, ed. D. A. WILMART, Rome, 1940 ; pour un historique du développement du genre, voir J.-F. COTTIER, *Anima mea : prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin : autour des "Prières ou Méditations" attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XIe-XIIe siècle)*, Turnhout, 2001 (*RRR*, 3), p. LIII *sq.*

45. Dans ce qui suit, je préfère garder le terme latin *affectus* ou son décalque français à toute autre traduction, forcément imprécise, de cette notion complexe, étudiée par le travail remarquable de D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005.

46. Voir par ex. le commentaire par ALCUIN, *Comment. in Apoc.*, IV, 7, 10, *PL,* 100, 1133 : « *Et clamabant voce magna dicentes*. Clamor hic non corporis, sed cordis intelligitur. Magna enim haec vox, magnus est devotionis affectus ; quia voce tanto magis quisque clamat, quanto amplius Deum amat. »

rité, et à en enrichir l'expression littéraire qui devient plus individuelle et plus imagée. Avant d'être une réforme institutionnelle, la réforme de l'Église apparaît alors comme une réforme du moine et du clerc qui bâtit l'Église. La majeure partie des écrits de Jean de Fécamp († 1078), moine italien devenu abbé de La Trinité de Fécamp en Normandie, se classe par leur forme dans la catégorie des oraisons. Elles sont toutes des conversations intimes avec Dieu, que l'orant implore et loue. À travers elles, l'auteur étaye ses propres sentiments, inquiétudes et espoirs ; ce faisant, il se construit comme un individu relié par sa vie spirituelle (nous dirions : intériorité) à Dieu. Cherchant la fidélité à la tradition du monachisme bénédictin[47], Jean de Fécamp innove par l'importance qu'il attribue dans ce mouvement vers Dieu (*conversio*) qu'est la prière aux pleurs et aux gémissements, qui aident à purifier l'âme et qui sont donc efficaces dans le processus spirituel et psychologique.

Les prières et méditations d'Anselme de Canterbury († 1109)[48] reflètent la même attitude. Tout comme les auteurs des oraisons carolingiennes citées ci-dessus, les deux hommes, que leurs lecteurs médiévaux et modernes ont d'ailleurs souvent confondus, explorent leur âme, leurs états spirituels et affectifs par ces prières qu'il est difficile d'imaginer prononcées ; c'est la composition, l'activité d'écriture même, qui est une activité de prière ou méditation[49], de même que leur lecture, comme en témoigne ce passage de saint Anselme dans le *Prologue* de ses *Prières et méditations* :

> « Les *Prières ou Méditations* qui suivent, parce qu'elles ont été publiées pour éveiller l'esprit de celui qui lit à l'amour ou à la crainte de Dieu, ou bien à l'examen de soi-même, ne doivent pas être lues dans le tumulte, mais dans le repos, non pas superficiellement et rapidement, mais peu à peu, dans une méditation attentive et qui prend son temps. »[50]

Sur un ton voisin de celui de Jean de Fécamp et de Pierre Damien, Anselme vise également la transformation intérieure à travers la pratique de la prière et de la méditation[51]. Le lecteur retrouve le même intérêt pour l'exploration du paysage

---

47. *Regula Benedicti*, cap. XX : *De reverentia orationis*, cf. http://www.osb.hu/lelki/regula/l_regula/l_rb4.html : « 1 Si, cum hominibus potentibus volumus aliqua suggerere, non praesumimus nisi cum humilitate et reverentia, 2 quanto magis Domino Deo universorum cum omni humilitate et puritatis devotione supplicandum est. 3 Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. »

48. ANS. CANT., *Sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix. Prières et méditations*, éd. et trad. M. CORBIN, H. ROCHAIS, Paris, 1988 (L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, V).

49. Voir en ce sens également M. CARRUTHERS, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, 2002.

50. *Œuvres*, t. 5, p. 3, cité par J-F. COTTIER, *Anima mea*, cit., p. LX.

51. ANS. CANT., *Proslogion*, 1, in *Œuvres*, t. 1, p. 97 ; J.-F. COTTIER, *Anima mea*, cit., p. LXI et n. 115. « Eia nunc, homuncio, fuge paulullum occupationes tuas […]. Vaca aliquantulum Deo, et requiesce

intérieur lors de la transformation spirituelle, dans les lettres normatives de Pierre Damien († 1072) à l'intention des moines-ermites[52]. Dans ces lettres qui contribuent à bâtir l'ecclésiologie de la réforme, il est d'autant plus intéressant de noter que ce qui importe à l'auteur, au-delà des formes collectives, c'est la réforme intérieure du monachisme ou plus précisément des individus : les moines-ermites. Nous avons, avec ces textes, des approches nouvelles de la prière qui nous permettent d'entrevoir les images et les termes par lesquels les hommes du Moyen Âge central appréhendaient, décrivaient et analysaient leurs propres pratiques[53]. Il s'agit pour eux de décrire la transformation intérieure à laquelle ils souhaitent se soumettre, de suivre par écrit leur quête intérieure, autant spirituelle que psychologique[54].

Avec le traité théorique sur la puissance de la prière de Hugues de Saint-Victor († 1141), nous abordons un genre de texte nouveau, né dans un environnement neuf, qui aborde la prière sous un angle différent des précédents. Son exigence n'est plus spirituelle avant tout mais aussi intellectuelle et psychologique ; le vocabulaire n'est pas poétique mais analytique. Toutefois, l'objet du traité se place dans la stricte continuité de l'approche monastique : l'auteur y examine « les différentes manières dont, dans les mots mêmes de la prière, l'âme de celui qui prie est embrasée de componction »[55]. Hugues définit la prière ainsi :

> « La prière n'est donc pas autre chose que la dévotion de l'esprit, c'est-à-dire une conversion à Dieu par un mouvement d'amour affectueux et humble soutenu par la foi, l'espérance et la charité. »[56]

Pour Hugues, la prière n'est donc point une parole ; l'oralité, les mots ne lui semblent pas nécessaires pour définir la prière. On rencontre chez lui la même idée de transformation spirituelle que chez les auteurs précédents, mais avec un accent nouveau mis sur l'affectivité. Hugues établit une classification sophistiquée des formes de prière dans son traité. Il estime que la forme de prière la plus parfaite, qui reflète le plus grand amour de Dieu, est ce qu'il appelle l'oraison pure : une oraison dont la dimension mentale et affective dépasse la dimension orale ainsi que le contenu verbal :

---

aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuuent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum. Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo : Quaero uultum tuum, uultum tuum, Domine, requiro. »

52. Voir *Die Briefe des Petrus Damiani*, éd. K. REINDEL, in *MGH Epistolae* II, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* IV, Munich, 1983-1993, *Ep.* 50, vol. II, p. 77 *sq.*, et *Ep.* 153, vol. IV, p. 13-67.
53. Sur ce sujet, voir P. NAGY, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris, 2000.
54. C'est cette démarche qu'analyse J.-F. COTTIER, *Anima mea*, cit., p. LV-LXXI.
55. HUG. VICT., *De virtute orandi*, prologue, p. 126-127. « Quibus modis orantis animus inter precum uerba per compunctionem accenditur. »
56. HUG. VICT., *De virtute orandi*, 5, p. 132-133 : « Nihil ergo aliud est oratio quam mentis deuotio, id est, conuersio in Deum per pium et humilem affectum, fide, spe et caritate subnixa. »

« Il y a prière pure quand l'intensité de la dévotion embrase l'âme à ce point que, ne s'étant tournée vers Dieu que pour demander quelque chose, la grandeur de son amour lui fait oublier jusqu'à sa demande… »[57]

L'auteur explique par la suite que plus la prière est défectueuse sur le plan verbal, plus elle est « remplie intérieurement d'une plénitude d'amour. C'est en effet une caractéristique de la passion qu'on peut d'autant moins l'exprimer au-dehors par des paroles, qu'elle est plus intense et brûlante au-dedans »[58]. En somme, dans ce traité, la dualité traditionnelle entre prière-parole et prière intérieure semble plus clairement s'effacer que chez la plupart des auteurs : Hugues n'appelle pas seulement à la modération des paroles, mais établit une hiérarchie des formes de la prière inversement proportionnelles à leur précision orale[59].

Il importe d'autant plus de signaler cette affirmation d'Hugues que son traité est le premier à décrire les espèces de la prière en recourant au vocabulaire de la rhétorique ancienne : il est par là même le créateur du genre de l'*ars orandi*. Pourtant, ce qu'il analyse, ce sont les formes de prière en tant qu'elles expriment les différents *affectus* du cœur que l'orant peut susciter à la lecture de tel ou tel texte sacré. S'établit alors une chaîne méthodologique pour qui veut apprendre à prier : lecture de la Bible → naissance de l'*affectus* → prière appropriée au type d'*affectus*.

Ainsi, plutôt qu'un traité de rhétorique de la prière, le traité d'Hugues est un traité de psychologie de la prière qui ordonne les modes de prier aux états intérieurs à communiquer par elles. Chez Hugues, il n'est aucunement question de prière liturgique. Il sépare explicitement ce qui, dans la prière, est nécessaire pour communiquer avec Dieu de ce qui peut être utile pour se mettre dans l'état spirituel requis :

« Pour ce qui regarde Dieu, la dévotion du cœur pourrait donc suffire à elle seule, si l'expression orale de la prière n'avait pas pour objet d'éveiller une plus grande dévotion dans l'esprit de celui qui prie. […] En aucun cas donc, nous ne devons exclure de notre prière ces mots qui, même s'ils ne développent pas notre demande, allument avec plus d'efficacité dans l'esprit des sentiments d'amour de Dieu et de pieuse dévotion. »[60]

---

57. HUG. VICT., *De virtute orandi*, 7, p. 136-7 : « Pura oratio est quando ex abundantia deuotionis mens ita accenditur ut cum se ad Deum postulatura conuerterit, pre amoris eius magnitudine etiam petitionis sue obliuiscatur… »

58. *Ibidem*, « [quo magis est foris significatione imperfectum], tanto intus est abundantia dilectionis plenum. Affectus enim hoc proprium habet, quod quanto maior et feruentior intus est, tanto minus foris per uocem explicari potest. »

59. Voir aussi D. POIREL, éditeur et commentateur du traité, dans ce sens : HUG. VICT., *De virtute orandi,* 36 de l'édition citée, p. 167.

60. HUG. VICT., *De virtute orandi*, 11, p. 144-147 : « Sola igitur cordis deuotio quantum ad Deum sufficere poterat, nisi ad hoc etiam in uoce formaretur oratio, ut mentem orantis ad maiorem deuotionem accendat. […] Nequaquam igitur uel illa ab orationibus nostris verba excludere debemus, que etsi modum

Hugues est un des premiers à théoriser l'idée augustinienne selon laquelle la lecture ou la méditation de la Bible fait naître des états affectifs ou sentiments appropriées à la dévotion. Cette démarche se répand et se précise à partir du milieu du XIIe siècle. On la retrouve dans plusieurs ouvrages du cistercien anglais Aelred de Rievaulx († 1167), qui décrit avec des couleurs particulièrement vives les scènes du Nouveau Testament offertes à la méditation dans *La Vie de recluse* adressée à sa sœur[61] ou encore dans le petit traité intitulé *Quand Jésus eut douze ans*[62]. Entre lecture de la Bible et naissance de l'affect, Aelred fait intervenir une méthode de la rhétorique classique, l'hypotypose[63] : il utilise l'imagination pour remplir les lacunes du récit biblique et théâtralise véritablement la scène lue, en créant un nouveau type de dévotion[64] qui connaîtra ses heures de gloire à la fin du Moyen Âge.

De l'étude de ces textes il ressort comme une idée constante que la prière qui exprime la plus forte dévotion ne peut se dire par les paroles, n'a pas besoin de parole ou du moins que la parole n'est pas son essence : communication avec Dieu, elle doit être avant tout intérieure, spirituelle et, de plus en plus, affective[65]. Elle peut se faire sans voix, sans parole articulée, sans formules explicites et sans gestes bien définis – mais elle ne peut se faire sans la présence intérieure, la conversion, cette tournée de l'âme vers Dieu. Nous n'avons pas ici les moyens de suivre pas à pas l'approche de la prière entre le XIIe et le XIIIe siècle, qui permettrait d'affiner la chronologie des changements affectant plutôt les moyens d'expression, d'extériorisation de cette présence intérieure nécessaire à la prière. Ce serait une recherche passionnante en soi, qui permettrait de percevoir les modalités de l'évolution d'une approche affectivo-spirituelle vers la prise en compte graduelle du corps[66]. Je m'arrêterai ici un instant seulement pour esquisser la tendance de l'évolution générale au XIIIe siècle.

Thomas d'Aquin († 1274) discute en détail le problème de la prière dans la *Somme* (2a 2ae, Q. 83) et définit clairement le rôle des gestes et des paroles. Il y fait place à plusieurs types de prières : après avoir distingué la prière commune, liturgique, qui est nécessairement orale, de la prière singulière, personnelle, il

---

petitionis nostre non explicant, utilius tamen affectum animi ad amorem Dei et ad deuotionem pietatis inflammant. »

61. AELR. RIV., *La Vie de recluse*, éd. C. DUMONT, Paris, 1961 dans *SC*, 76, III, 29 *sq*., p. 118 *sq*.
62. AELR. RIV., *Quand Jésus eut douze ans*, éd. A. HOSTE, trad. J. DUBOIS, Paris, 1958 dans *SC*, 60.
63. Voir A. BOUREAU, « La mise en scène du divin », dans *ID*., *L'Événement sans fin,* Paris, 1993, surtout p. 43-44.
64. Voir P. NAGY, *Le Don des larmes*, cit., p. 298 *sq*.
65. HUG. VICT., *De virtute orandi*, 7, p. 136-138. « Affectus enim hoc proprium habet, quo quanto maior et ferventior intus est, tanto minus foris per vocem explicari potest. Illud vero genus supplicationis quod per sola verba exprimitur, minorem quidem isto devotionem indicat […]. »
66. On trouve toutefois quelques références intermédiaires ici à Pierre le Chantre, cité *infra* ; à Philippe le Chancelier, cité *supra*.

estime que cette dernière n'est pas forcément vocale[67]. Pour lui, les gestes du corps, comme le recours à la voix, ont une importance instrumentale. L'orant peut recourir à l'usage de la voix pour trois raisons.

La voix est un instrument de l'âme : dans certains cas elle peut aider la prière en excitant la dévotion dans l'âme, bien qu'elle puisse aussi l'entraver (on retrouve ici l'idée augustinienne). À cause de la conception hylémorphique de l'homme selon Thomas, la voix peut apparaître comme une expression du corps : en l'adjoignant à la prière intérieure, elle montre que l'homme rend sa dette à Dieu autant dans son corps que dans son esprit. Enfin Thomas perçoit la voix comme expression du débordement de l'âme : elle peut exprimer une dévotion si véhémente qu'elle rejaillit de l'âme sur le corps[68].

Thomas estime donc également que les paroles aident l'homme à mieux se concentrer sur la prière, à mieux entrer en soi, ou au contraire, à faire sortir de l'âme les sentiments qui en débordent vers le corps. Enfin, l'homme n'étant pas qu'une âme, l'usage de la parole et plus généralement de tout instrument corporel peut servir à mieux montrer que le fidèle participe tout entier à l'hommage rendu à Dieu[69].

Cette attention nouvelle au corps comme outil apparaît déjà à la fin du XIIe siècle dans un opuscule illustré sur la prière, attribué à Pierre le Chantre, qui marque bien le passage de l'esprit du XIIe siècle qu'on a pu cerner avec Hugues de Saint-Victor, et celui de Thomas. Selon ce texte, « le geste du corps est le témoignage et la preuve de la dévotion de l'esprit. L'attitude de l'homme extérieur nous instruit de l'humilité et de l'*affectus* de l'homme intérieur »[70]. Ce traité décrit les gestes du corps et la voix comme autant d'outils de l'âme en prière[71] ; il dit en outre clairement que l'efficacité de la prière vocale dépend de la dévotion du cœur et de l'intention de l'âme[72]. Au plus près de la théorie de Thomas

---

67. TA, *ST*, 2a 2ae, Q. 83, art.12, Resp. : « Et de huiusmodi orationis (sc. singularis) necessitate non est quod sit vocalis. »
68. Voir TA, *ST*, 2a 2ae, Q. 83, a.12, Resp. : « Adiungitur tamen vox tali orationi triplici ratione. Primo quidem, ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum. […] Secundo, adiungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti : ut scilicet homo Deo serviat secundum totum illud quod ex Deo habet, idest non solum mente, sed etiam corpore. […] Tertio adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione : secundum illud Ps 15, 9 : *Laetatum est cor meum, et exsultavit lingua mea* » (Ps 15, 9).
69. TA, *ST*, 2a 2ae, Q. 83, art. 12, Resp.
70. R. C. TREXLER, *The Christian at Prayer. An Illustrated Prayer Manual attributed to Peter the Chanter (d. 1197),* New York, 1987, p. 208 ; traduit par J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes*, cit., p. 303 : « Gestus vero corporis est argumentum et probatio mentalis devotionis. Status autem exterioris hominis instruit nos de humilitate et affectu interioris. »
71. D'abord son éditeur R. TREXLER, éd. citée, ensuite J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes*, cit., p. 303 *sq*., analyse en détail l'apport du traité.
72. PETR. CANT., *De oratione*, éd. TREXLER, p. 224 : « Ex supradictis potest constare, quod tota virtus et omni efficacia orationis vocalis pendet et habet provenire ex toto clamore cordis atque compunctione et devo-

d'Aquin, on peut citer aussi bien les *inclinationes*, ou flexions du corps, décrites par Humbert de Romans dans son commentaire des constitutions dominicaines[73] que le traité intitulé *Les Neufs Manières de prier de saint Dominique* (daté des années 1280 et suffisamment proche du traité attribué à Pierre le Chantre pour supposer qu'il l'a probablement connu[74]), qui ordonne à chaque type de prière exprimant un sentiment, un ensemble de mouvements et de postures, donc une véritable expression corporelle aussi bien qu'une expression vocale[75].

Si le précepte biblique selon lequel la prière doit être avant tout intérieure reste donc d'actualité, les textes pris comme exemples permettent d'esquisser l'évolution de l'approche de la prière entre le XIe et le XIIIe siècle. La transformation graduelle qui se dessine ne concerne pas la définition de la prière, mais les instruments auxquels l'homme recourt pour la performer. Les auteurs du XIe siècle, dans la droite ligne de la tradition monastique, insistaient sur les conditions spirituelles de l'orant ; Hugues et Aelred font intervenir plus nettement l'*affectus* qui signale une attention à l'état affectif ou psychologique, aux émotions ; enfin le traité attribué à Pierre le Chantre et Thomas d'Aquin montre une attention nouvelle au corps, instrument de l'âme. Ces glissements progressifs dans l'approche de la prière s'inscrivent dans l'évolution plus générale en Occident entre le XIe et le XIIIe siècle, qui touche aussi bien la conception de l'homme que les pratiques religieuses. Les auteurs monastiques du XIe siècle, préoccupés de manière classique du spirituel, ne se soucient guère du corps, ou plutôt, ont un mépris total du corps. Au XIIe siècle, Hugues, toujours très méfiant envers le corps en tant que vecteur possible du salut[76], s'intéresse en revanche ouvertement à l'affectivité, au mouvement et à la structure de l'âme, ainsi qu'à leurs transformations lors de la prière. Cet intérêt, on le retrouve aussi chez Aelred de Rievaulx, comme chez d'autres auteurs de l'époque, représentant d'autres tendances du monachisme en renouveau. Enfin Thomas, qui considère l'homme à la fois corps et âme, intègre le corps aux moyens qui sont à la disposition de l'homme dans son approche spirituelle et affective de Dieu.

---

tione et intentione mentis. Unde evidens est illam orationem esse penitus inutilem que fit tantum sono oris et non contritione cordis, mente ab ea recedente et corde fugiente, et aliud quam de ea cogitante. »

73. HUMB. ROMAN., *Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum*, II : *De inclinationibus*, dans *Opera de vita regulari*, éd. J. J. BERTHIER, Rome, 1889, vol. II, p. 160 *sq.* ; J-C. SCHMITT, *La Raison des gestes*, cit., p. 301-302.

74. Bien que *Les Neufs Manières de prier de saint Dominique* ne cite pas le traité attribué à Pierre le Chantre, tant la construction des chapitres que les modes de prière un par un sont tellement proches de ce traité qu'il est difficile d'imaginer qu'il ne l'ait pas connu, au moins par un intermédiaire. Une analyse philologique serrée doit pouvoir répondre à la question.

75. S. TUGWELL, « The Nine Ways of Prayer of St. Dominic : A Textual Study and Critical Edition », dans *Mediaeval Studies* 47, 1985, p. 1-124 ; *ID.*, « Le corps dans la prière », dans *Vie spirituelle* 128, 1974, p. 879-87 ; voir l'analyse du traité par J-C. SCHMITT, *La Raison des gestes*, cit., p. 309 *sq.*

76. Voir P. NAGY, *Le Don des larmes*, cit., p. 346.

Pour différentes qu'elles soient, ces conceptions de la prière renvoient à la vision traditionnelle, unie, de la relation entre l'homme et Dieu. Dieu, le *scrutator cordis*, lit dans les cœurs et n'a pas besoin des paroles humaines pour « entendre » la prière. L'homme seul peut en avoir besoin, pour exciter ou exprimer la disposition de son âme. Les gestes du corps, y compris les paroles, n'ont de l'efficacité que pour l'orant lui-même, et n'interviennent pas dans la communication proprement dite entre l'orant et Dieu. Si cette idée, répandue au Moyen Âge, a engendré maintes discussions sur l'utilité voire la légitimité de la prière orale, il était communément accepté que les paroles, l'oralité (comme d'ailleurs les gestes accomplis, les gémissements), sont des instruments dont l'homme a besoin, pas Dieu – au même titre que l'exégèse médiévale aime à souligner que les images et métaphores bibliques servent à rapprocher les hommes d'une réalité qui leur est totalement étrangère.

Les transformations sur le plan théorique qu'on a pu circonscrire plus haut correspondent à des changements également sur le plan pratique. La réévaluation du rôle des affects et du corps dans la relation de l'homme à Dieu, cernée entre le XIe et le XIIIe siècle, ouvre de nouvelles perspectives pour la pratique de la prière. On passe, entre le XIe et le XIIIe siècle, d'un régime spirituel ascétique, qui nie le corps dans l'accès à Dieu, à un régime qui s'en sert et l'utilise d'une manière de plus en plus ouverte. Dans le lien entre spirituel et corporel, les affects, l'affectivité, jouent un rôle pivot. Si la théologie s'attache à souligner le rôle de la grâce dans la prière, donc l'incertitude de son efficacité, les pratiques visent au contraire à maîtriser l'incertitude du salut par des techniques. La lecture des textes permet de constater qu'à partir du XIe siècle, les pratiques qui cherchent à contrebalancer le poids de l'arbitraire divin connaissent une transformation progressive mais radicale.

La traditionnelle ascèse monastique et érémitique, élaborée dans le désert, niait le corps et décrivait en détail la voie de la spiritualisation de l'homme, ce que les pères du désert appelaient « la mort du corps ». Dans le rapport à Dieu, la notion de componction, ce sentiment de piqûre morale à la pensée du péché qui permettait de transformer le repentir en amour de Dieu, jouait le rôle d'un pont entre spirituel et affectif. Toute la tradition monastique souligne l'importance de la componction dans la dévotion ; mais elle reçoit une attention particulière à partir du moment où l'on commence à prêter attention au volet affectif, et pas seulement spirituel, des actes religieux, ce qui survient lentement à partir de la fin de l'époque carolingienne et, de manière bien plus marquée, après l'An Mil. Si jusqu'au XIe siècle, les moines mettent l'accent sur l'ascèse pour « réussir » leur prière, progressivement on commence à souligner le rôle des affects, la relation d'amour à Dieu. On a vu comment Hugues de Saint-Victor et Aelred illustrent ce glissement d'intérêt.

Une étape supplémentaire est franchie à partir du moment où les méditations imaginatives, telles qu'Aelred les prescrit à sa sœur, deviennent bases de pratiques : il s'agit de passer d'un niveau d'interprétation spirituelle à l'interprétation littérale des injonctions spirituelles. On perçoit cette étape avec François d'Assise qui va soigner les lépreux et qui construit la première crèche à Greccio. C'est cette littéralité qui commande l'action *hic et nunc*, dans le corps et dans le monde, le contraire de la *fuga mundi* ascétique et spirituelle – et qui définit les nouvelles orientations de la pratique de prière. Nous retrouvons alors l'attention théorique prêtée au corps dans les nouvelles pratiques de dévotion qui fleurissent à partir du XIIIe siècle dans les milieux laïcs, où le corps devient le lieu même, le véhicule de la communication avec Dieu. Tout le parcours et en particulier la stigmatisation de François le soulignent : le corps devient au XIIIe siècle le lieu du contact avec le divin. C'est à partir de là que se développent les pratiques de prière investissant toutes les instances et capacités du corps, liées à sa figure paradigmatique. C'est au XIIIe siècle que les pleurs religieux, exprimant de manière traditionnelle la componction, de spirituels qu'ils étaient deviennent corporels[77] ; c'est alors que les pratiques dévotes utilisent de plus en plus fréquemment le corps, de soi ou des autres, comme on peut le voir par exemple chez les béguines[78]. Les pratiques ascétiques traditionnelles ne sont plus alors considérées comme des moyens de supprimer le corps ou de transcender les contraintes de la corporalité, au contraire ; les hommes et femmes cherchent plutôt à entrer en contact avec Dieu à travers le corps. C'est ce qui explique l'essor du soin du corps des autres, malades ou pauvres, ou encore les pratiques corporelles extrêmes, qui montrent les bravoures dont un corps habité par Dieu est capable. Dans cette histoire, François d'Assise qui, tout au long de sa vie terrestre, met en pratique cette « littéralisation » de la spiritualité, représente le sommet d'une évolution et crée de nouveaux modèles. Cependant, même pour une sainte comme Marguerite de Cortone († 1297), qui fait un usage éloquent de son corps, le vieux précepte prévaut : l'oraison mentale est jugée plus douce et plus efficace que l'oraison vocale[79].

---

77. Voir par ex. la *vita* de Marie d'Oignies par JACQUES DE VITRY, *Vita B. Mariae Oigniacensis*, in *AA SS*, Iun. IV, Venise, 1743 ; ou *Les Neuf Manières de prier de saint Dominique*, 2e, 4e mode ; P. NAGY, *Le Don des larmes*, chap. VI, cit., et surtout P. NAGY, « Les traces invisibles. La matérialité des larmes religieuses au Moyen Âge », dans G. JARITZ éd., *Emotions and Material Culture. International Round Table Discussion, Krems an der Donau Oktober 7 und 8, 2002*, Vienne, 2003, p. 151-164.

78. Voir entre bien d'autres, les études d'A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome-Paris, 1988^2 ; C. W. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994, et P. NAGY, *Le Don des larmes*, cit.

79. IUNCT. BEVEGN., *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, éd. F. IOZZELLI, Grottaferrata, 1997, cap. V, p. 248 : «…cum dulcior et efficacior sit mentalis oratio quam uocalis ».

EFFICACITÉ ET POUVOIR DES MOTS DANS LA PENSÉE SCOLASTIQUE

Dans ce qui précède, j'ai essayé de montrer que, dès le Moyen Âge, la prière était considérée comme dotée d'une *efficacia* ou *virtus*, d'une efficacité ou d'une force œuvrant en/par elle. J'aimerais maintenant examiner de plus près quelles étaient, aux yeux des auteurs médiévaux, les composantes ou plutôt les ressorts de cette efficacité. Quelle était, au fond, l'instance efficace et en quoi consistait cette efficacité ? Quelles étaient les conditions de l'efficacité de la prière ? D'une part, on a vu plus haut que ces questions sont discutées par tous les auteurs mentionnés et qu'ils y donnent des réponses qui, l'essentiel, diffèrent finalement assez peu. D'autre part, ces discussions s'inscrivent dans des débats importants du contexte intellectuel, qu'il importe de comprendre pour mieux situer la prière dans le paysage des gestes religieux médiévaux.

En quoi consiste l'efficacité de la prière ?

La réflexion médiévale sur l'efficacité de la prière présuppose – et donc ne discute que peu – l'importance primordiale de la grâce divine. Du moment où il était généralement admis que « l'agent » principal de la prière est Dieu, la première question, générale, était de savoir comment prier pour être mieux écouté par lui. On l'a vu, l'usage des paroles, léguées dans l'Écriture, le respect des formes prescrites, des préceptes de la Bible, la modération tant dans les paroles que dans les gestes, apparaissaient comme autant de moyens, pour mieux approcher Dieu. S'il est question des formules de prière, ce n'est pas leur « formularité » qui importe ; on ne discute guère de la prononciation de paroles précises pour obtenir la satisfaction de sa demande. La question essentielle porte sur la concentration spirituelle, l'intensité affective de l'orant : comment augmenter cette concentration, l'intensité de l'amour ? Dès l'époque des Pères, l'essentiel des recommandations spirituelles s'est cristallisé autour de ces questions, sujet principal de toute la tradition monastique. La purification de la vie et des mœurs, le chemin spirituel en général et les exercices ascétiques en particulier, qui occupaient les moines nuit et jour, visaient tous l'approche de Dieu : être écouté et exaucé, obtenir sa grâce. En aval de l'approche monastique, on ne s'arrêtera ici que sur l'apport de Hugues de Saint-Victor et de Thomas d'Aquin[80], deux auteurs importants dont l'approche systématique permettra de suivre l'évolution de la question aux XIIe et XIIIe siècles, avant de passer à la comparaison de cette efficacité avec d'autres, dans l'esprit des intellectuels du XIIIe siècle.

80. TA, ST, 2a 2ae, Q. 83, art. 15 : « utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur ».

Dans son traité, Hugues de Saint-Victor classe les genres de la prière selon leur rapport à la *petitio*, la demande[81] ; il les apprécie selon leur aptitude à parvenir à Dieu, et à obtenir l'objet de la demande, qui n'est donc pas obligatoirement formulée par des mots : un tel exposé est superflu, à moins que l'orant veuille lui-même mieux comprendre sa demande[82]. On a vu plus haut que la forme de prière la plus apte à parvenir à Dieu est selon Hugues l'oraison pure ; plus la forme est dépouillée, plus elle lui semble capable d'exprimer le « contenu » de la dévotion[83]. Certes la dévotion s'intensifie par les paroles, mais aux yeux de Hugues, ce qui compte, ce sont les *affectus*, les affects ou états intérieurs qui s'expriment dans la prière, dont l'analyse et la classification occupent toute la seconde partie de son traité. Pour lui, il peut y avoir des formes de prière plus ou moins appropriées à tel ou tel affect. En affirmant que « toute la force de la prière réside dans ces affects de piété »[84], Hugues assortit les formes de prière, en accord avec leur support biblique, aux affects de piété, et en donne des exemples[85]. Ses propos sont clairs sur le rôle du texte de la prière, en l'occurrence des psaumes qui doivent servir de support à l'expérience intérieure, affective :

> « Il faut savoir que tous les psaumes n'ont pas cette propriété de déployer un seul affect en tous les versets, mais on passe souvent d'un affect à l'autre selon que les esprits de ceux qui prient sont habituellement affectés de diverses manières. »[86]

Le texte biblique est donc un outil pour déclencher, intensifier ou expérimenter la dévotion, les divers « affects de piété » ; la prière se déroule dans l'ordre affectif, et permet divers types d'expériences. Il est fort intéressant de noter que Hugues place l'effet de la prière dans le domaine de l'expérience affective.

Thomas d'Aquin, qui traite de l'oraison dans une longue question (2a 2ae, Q. 83) de la *Somme*, y consacre un article à l'efficacité de la prière (art. 15). Il envisage la prière comme un geste ayant pour effet d'augmenter les vertus – ce qui rend plus probable le déclenchement de la grâce divine. Si le vocabulaire est différent, il s'agit une fois de plus d'expérience intérieure. Effectivement, dans un article antérieur de la même question (art.13), Thomas a défini les trois effets de

---

81. HUG. VICT., *De virtute orandi*, I, 6, p. 134.
82. HUG. VICT., *ibid.*, 11, p. 144-145.
83. HUG. VICT., *ibid.*, p. 136-137 : « Ita ut pura oratio magis in jubilum convertatur, et appropinquet Deo, perveniat citius, et efficacius obtineat. » C'est ce que D. POIREL, préfacier du *De virtute orationis* note comme un retournement : « La prière la plus agréable à Dieu étant la plus désintéressée, le plus sûr moyen de voir sa demande exaucée consiste à l'oublier dans la prière pure. *La "puissance de la prière" […] n'est donc jamais si grande que lorsque celui qui prie renonce à l'exercer, son désir de Dieu l'emportant sur tout autre désir.* » *De virtute orandi*, introduction par D. POIREL, cit., p. 123-124.
84. HUG. VICT., *ibid.*, 14, p. 152-153 : « Quia igitur in affectibus pietatis est omnis uirtus orandi […] ».
85. Voir HUG. VICT., *ibid.*, 14, p. 154 *sq*.
86. HUG. VICT., *ibid.*, 14, p. 156-157 : « Sciendum tamen est hanc proprietatem in omnibus psalmis non esse ut per totam seriem unus affectus extendatur, sed sepe de alio affectu transitur in alium, secundum quod mentes orantium diuersis modis affici solent. »

l'oraison : le mérite, commun à tous les actes informés par la charité ; la demande, qui lui est propre ; enfin le troisième effet de l'oraison est « ce qu'elle effectue dans le présent, à savoir la réfection spirituelle de l'esprit »[87]. L'article 15 développe les propositions concernant les effets de la prière :

> « […] la prière, outre son effet présent de consolation spirituelle, a relativement à l'avenir une double efficacité : de mérite et d'impétration. […] [comme tout acte vertueux], elle tient sa valeur méritoire de la charité dont elle est issue. »

Dans une argumentation relativement complexe que je ne reprends pas ici, Thomas explique ensuite comment la prière, qui nécessite la foi en amont pour que Dieu puisse accomplir notre demande, est reliée également aux autres vertus (humilité, charité, religion, dévotion) ; c'est en cela qu'elle est méritoire, et aide à tendre vers le bien éternel désiré. Toutefois l'efficacité de la demande vient de la grâce de Dieu, qui veut bien donner à celui qui demande :

> « Quant à l'efficacité d'impétration, la prière la tient de la grâce de Dieu que nous prions et qui nous induit à prier. Comme dit S. Augustin : "Il ne nous encouragerait pas à demander s'il ne voulait pas donner." »[88]

Ainsi, Thomas estime que la prière est efficace à la fois par la grâce de Dieu, qui encadre en quelque sorte le processus d'oraison du début à la fin ; et par des vertus qu'acquiert et pratique le fidèle engagé dans le lien religieux. La croissance dans les vertus augmentera la probabilité de voir sa demande exaucée.

S'ils discutent également les conditions extérieures de la prière efficace, on l'a vu, Thomas comme Hugues accordent la primauté à *la relation intérieure* entre Dieu et le fidèle, exprimée par Hugues en termes d'affects et par Thomas en termes de vertus – mais aucun des deux ne confère de pouvoir à la parole ou aux gestes. S'ils en parlent, c'est uniquement pour en souligner le rôle d'adjuvant ou de stimulant spirituel. Tous deux décrivent la prière comme un processus permettant de passer, grâce aux supports différents, d'un état ou d'une expérience spirituelle à une autre ; le passage d'un affect à l'autre, dans la vision de Hugues, et la croissance, dans les vertus chez Thomas, décrivent tous deux l'avancée sur le chemin spirituel, pour mieux approcher Dieu.

---

87. TA, *ST*, 2a 2ae, Q. 83, art. 13, Resp. : « Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri. […] Et ad hunc effectum […] vis primae intentionis qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam. […] Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. […] Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. »
88. TA, *ST*, 2a 2ae, Q. 83, art. 15, cit., vol. 3, p. 534.

L'efficacité des gestes et des paroles religieux : sacrements, incantations et prière

Ce n'est pas à propos de la prière, mais des sacrements et des formules d'incantations magiques que sont apparues, dans le contexte universitaire du XIII[e] siècle, les discussions scolastiques sur le pouvoir des mots. Ces réflexions à propos de la *virtus verborum* sont maintenant bien connues grâce aux études d'Irène Rosier-Catach, qui a récemment restitué la démarche des théologiens autour des sacrements et des grammairiens à propos de la parole[89], et de Béatrice Delaurenti qui s'intéresse dans sa thèse aux débats doctrinaux à propos des formules d'incantations[90]. Grâce à leur aide, on tentera de comprendre ce qu'apportent ces débats et leur étude à la compréhension de l'efficacité de la prière, et plus généralement à la place de la prière parmi les actes de parole efficaces.

Les questions concernant le pouvoir des mots étaient d'abord posées dans le domaine de la grammaire, et c'est de là que les discussions se sont déplacées vers la théologie, autour des formules sacramentaires, et vers le domaine des discussions naturalistes sur la lisière des domaines de la théologie et de la médecine. Les grammairiens et théologiens médiévaux ont distingué au XIII[e] siècle, à la suite du *Périherméneias* d'Aristote, les fonctions opérative et significative de l'esprit et du langage qui se fondent sur la reconnaissance de deux modalités de l'activité humaine, l'action et la connaissance[91]. La discussion de la valeur cognitive et de la valeur opérative du langage se trouve alors au cœur de l'analyse théologique de la formule de consécration de l'eucharistie, *hoc est corpus meum*[92], le modèle même de la « parole efficace ». La valeur opérative du langage, qui faisait surgir un ensemble de questions discutées par les grammairiens, avait une importance centrale dans les réflexions sur l'efficacité sacramentelle. La théologie définit le sacrement à la fois comme signe et cause : *id efficit quod figurat*, « qui effectue ce qu'il représente », à savoir il signifie et confère la grâce : il a donc une valeur double, cognitive et opérative. C'est pour cela que le sacrement est décrit comme « un signe efficace, c'est-à-dire qui effectue réellement ce qu'il signifie »[93]. La formule sacramentelle ne présuppose pas l'existence de la chose, mais la réalise : la proposition « ceci est mon corps » produit la chose qu'il signifie, qui n'existera qu'*après* l'énonciation[94]. C'est le type de situation qui se prête à l'interprétation

---

89. I. ROSIER, *La Parole comme acte*, cit. ; I. ROSIER-CATACH, *La Parole efficace,* cit.
90. B. DELAURENTI, *Virtus verborum*, cit.
91. I. ROSIER, *La Parole comme acte*, cit., p. 157 et p. 198 *sq.*
92. *Ibid.*, p. 200.
93. I. ROSIER, *ibid.*, p. 200, cite ici GUILLAUME DE MÉLITON, *Questiones de sacramentis*, éd. G. GÁL, Quaracchi, 1961 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi t. XXIII), vol. I, p. 60.
94. I. ROSIER, *La Parole comme acte*, cit., p. 204, et voir TA, *ST*, III, Q. 78, a. 5.

magique : si la parole sacramentelle produit son effet, il y aurait alors une efficacité intrinsèque de la parole et du geste. Or les théologiens ne pouvaient pas se permettre de soutenir pareille hérésie ; l'arbitraire de Dieu, son bon plaisir (*beneplacitum*) conférant la grâce devait rester sauf. Diverses théories ont donc été élaborées pour décrire les modalités de la coopération de la grâce divine et des éléments qui constituent le sacrement[95]. Une des solutions, adoptée par plusieurs théologiens dont Thomas d'Aquin, consistait à distinguer différents types de causalités selon les catégories aristotéliciennes, qui coopèrent pour produire l'efficacité sacramentelle. Thomas attribue au sacrement une causalité physique, logée dans la formule, et une causalité instrumentale. Il accorde ainsi un rôle précis à la formule sacramentelle et à sa nature, tout en expliquant que le sacrement ne *cause* pas à lui seul la grâce, mais en est un *instrument* par lequel Dieu, l'agent, agit sur l'homme[96]. Il s'oppose donc sur ce point à ceux qui ne voient dans la formule qu'un pacte avec Dieu – mais aussi à ceux qui verraient tout le pouvoir du sacrement dans sa forme.

Quant aux incantations, la littérature de l'époque en connaît plusieurs types : formules de protection, de coercition et d'influence, formules thérapeutiques, agricoles et vétérinaires ; pour les auteurs qui s'en préoccupaient, l'enjeu consistait à distinguer celles qui étaient licites – dont l'efficacité n'était pas issue d'un pacte avec le démon ou le diable, mais du pouvoir naturel de la formule, des mots[97], de celles qui ne l'étaient pas. L'enjeu de leur analyse était donc globalement l'inverse que pour les sacrements : il ne s'agissait pas de préserver la grâce de Dieu, mais de construire un domaine d'action naturelle. Pour les incantations, Thomas adopte une position opposée que pour les sacrements : il les explique par le pacte conclu avec le démon, et ne leur attribue aucun pouvoir intrinsèque[98].

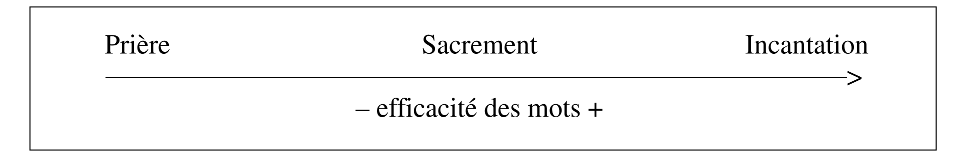
Ces réflexions nous font mieux comprendre l'efficacité attribuée à la prière, à travers sa comparaison avec le sacrement et la formule d'incantation. Dans le cas du sacrement, rituel religieux dont la forme fixe (formule + geste) participe activement à l'efficacité, aucune des paroles, aucun des gestes ne peut être échangé contre un autre, ni leur ordre interchangé. Strictement codifié, le sacrement, s'il est précisément accompli dans de bonnes conditions matérielles et psycho-

---

95. Voir I. ROSIER-CATACH, *La Parole efficace*, cit.
96. *Ibid.*, p. 205, et TA, *ST*, III, Q. 62, art. 5, *Vtrum sacramenta novae legis habeant virtutem ex passione Christi*. « Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum : unum quidem separatum, ut baculus ; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum atuem coniunctum movetur instrumentum separatum : sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta. »
97. Voir B. DELAURENTI, *Virtus verborum*, cit.
98. *Ibid.*

logiques (ces dernières concernant tant le célébrant que le récipiendaire), est censé produire l'effet escompté. De même, ou encore plus, la formule orale de l'incantation, qu'elle soit magique ou naturelle, participe activement à son efficacité ; ceux qui tentent de légitimer certaines incantations argumentent en faveur de l'efficacité unique, naturelle, des paroles prononcées ou écrites. La forme de la prière n'est pas aussi codifiée, aucune « obligation » à son efficacité n'existe ; rien ne « garantit » l'écoute divine de la prière. Ses conditions nécessaires et son effet sont d'abord spirituels et psychologiques.

On pourrait figurer l'efficacité des mots des trois phénomènes ainsi :



Nous pourrions alors être tentés de distinguer deux types d'efficacité, dans le cadre chrétien même, et faire la différence entre « parole qui accomplit ce qu'elle dit », et « parole qui *appelle l'accomplissement* de ce qu'elle dit ». La différence entre l'efficacité sacramentelle (ou plus largement rituelle) et l'efficacité de la prière résiderait justement là. Les incantations, enfin, appartiendraient à la première catégorie pour ceux qui les reconnaissaient efficaces ; mais les discussions portaient justement sur l'existence d'une telle efficacité, et sur la légitimité de ces pratiques. Correctement accompli, le sacrement (composé de gestes et de paroles formalisés) *accomplit ce qu'il signifie*, même si c'est à l'aide de la grâce ; alors que la prière ne connaît pas ce type d'opérativité. Sa signification même, ainsi que les *conditions de l'efficacité* de la prière, restent obscures – et, *de facto*, se lovent dans les *arcana cordis*. On peut énumérer la part de la grâce, de l'intention, de l'*affectus* de l'orant, ainsi qu'un certain nombre de conditions extérieures variables, moins définies : l'efficacité de la prière, bien que soulignée par les médiévaux eux-mêmes, reste donc un horizon incertain.

Cependant une comparaison plus minutieuse semble effacer ou du moins diminuer cette différence. Les théologiens se sont longuement interrogés sur la causalité sacramentelle, sur le rôle joué par les différentes instances participant au rite (rôle du prêtre, des gestes, de la formule, de l'état du récipiendaire…). Qu'il s'agisse de sacrement ou de prière, les textes attribuent unanimement l'efficacité ultime (la cause efficiente, en langage scolastique) à la grâce. L'incertitude de l'efficacité de la prière s'étend, au fond, au sacrement, même si elle est limitée par la rigidité du cadre rituel : en dernière instance, ni la formule, ni les gestes, ni les conditions ne peuvent contraindre Dieu. Le sacrement, remède de l'âme, est comparé aux potions, remèdes du corps : elles ne causent ou réalisent pas la santé,

mais en sont le moyen[99]. Dans un cas comme dans l'autre, la grâce est infusée par son bon vouloir et à la manière qu'il a prévue[100].

Ces conclusions, uniformes sur l'essentiel – le rôle du bon plaisir de Dieu dans les gestes religieux, et leur irréductibilité à des formules ou gestes magiques – et très diversement argumentées selon les contextes et l'orientation intellectuelle des auteurs, ont été élaborées lors de débats scolastiques au XIII[e] siècle, portant le plus souvent sur l'efficacité du rite sacramentel. Paradoxalement, ces discussions, comme celles touchant aux incantations, montrent également le besoin d'une certaine idée d'efficacité, de *virtus* accordée aux paroles. Même les tenants de la causalité instrumentale, comme Thomas d'Aquin, reconnaissent que la proposition « ceci est mon corps » *a la vertu de réaliser* la conversion du pain en corps du Christ[101]. Les formules sacramentaires, en particulier la formule eucharistique, rendent nécessaires cette idée ; mais la causalité ultime étant attribuée à Dieu, les limites d'un tel pouvoir étaient clairement posées. Il n'en était pas de même avec les incantations, dont la *virtus* n'était pas rapportée à Dieu : le pouvoir des paroles était alors potentiellement sans limites. Les discussions autour des incantations prouvent que les auteurs – des clercs qui cherchaient à sauvegarder l'orthodoxie – se rendaient bien compte des dangers de cette idée : ils cherchaient à définir la légitimité et à circonscrire les conditions de fonctionnement des incantations.

Toutefois les discussions et les faits qui sont à leur origine dépassent largement le cadre scolastique et s'enracinent dans la pratique religieuse. De même que l'efficacité sacramentelle était discutée parce que les sacrements se situent au cœur de la pratique du culte, de même on ne discuterait pas des incantations si l'on n'en connaissait pas de pratiques efficaces et si l'on ne cherchait pas à comprendre leur efficacité reconnue. Les exemples évoqués dans les discussions autour de l'incantation mettent en scène bien des pratiques populaires de contrainte, d'influence ou de protection exercée sur des hommes ou animaux ; de même l'on sait qu'il existait des prières et des rites visant à contraindre Dieu ou les saints. L'incertitude embarrassante concernant le succès de la prière chez le commun des fidèles explique sans doute la survie, la recherche ou le développement des formes ritualisées ou mesurables de dévotion, censées aider à obtenir la réponse divine. Tout cela est vrai dans un cadre plus large : la foi n'obtient sa récompense que dans l'au-delà. L'ensemble des pratiques religieuses les plus populaires au Moyen Âge, comme les pratiques pénitentielles, le culte des saints, la liturgie des morts, toute la comptabilité de l'au-delà, mais aussi les processions, les divers rites pour la récolte comme les Rogations, s'inscrivent dans le cadre de

99. Voir I. ROSIER, *La Parole comme acte*, cit., p. 205 et n. 123.
100. Comme le dit Thomas d'Aquin, *ST*, 2a 2ae, q. 83, a. 3, resp. : « Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus ; sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum. »
101. Voir TA, *ST,* III, Q. 78, a. 5, Resp, et I. ROSIER, *La Parole comme acte*, cit., p. 200-201 et 205.

la quête de certitude face à la divinité transcendante. La ritualisation d'un geste a généralement pour but de fixer les conditions nécessaires à son succès. C'est de ce genre de préoccupation que témoigne un ensemble de rites monastiques développés dans le cadre de la féodalité, relation sociale contractuelle, qui cherche à étendre la contractualité aux saints, comme la coercition et l'humiliation des saints analysées par Patrick Geary[102], ou les malédictions bénédictines et le rituel de clameur de Lester K. Little[103]. Dans ces cas, les saints devaient intervenir auprès de Dieu de la manière souhaitée par les fidèles, et les communautés monastiques en question ont élaboré des rituels précis pour les y obliger. Les rituels décrits par les deux historiens s'inscrivent dans le contexte féodal, entre ses origines tardo-carolingiennes et l'époque de sa maturité aux XIe-XIIe siècles, où les relations au surnaturel étaient pleinement intégrées aux rapports sociaux.

Cependant, les élaborations théoriques et les discussions théologiques des XIIe-XIVe siècles appartiennent déjà à une époque nouvelle qui, en découvrant graduellement toute l'œuvre d'Aristote, se soucie de délimiter de plus en plus soigneusement terrestre et céleste, naturel et surnaturel, ainsi que les conditions d'intervention du second dans le territoire du premier[104]. Aux yeux des théologiens scolastiques, les procédures monastiques de l'âge féodal pouvaient paraître pour le moins discutables. Dans un tel contexte, les clercs scolastiques soulignent l'impossibilité de contraindre Dieu dans leur définition des gestes religieux pour des raisons qui n'étaient peut-être pas que théoriques. Les difficultés d'une telle délimitation – dont l'enjeu consiste à laisser une place aux *mirabilia* et aux miracles, indispensables en contexte chrétien – se reflètent entre l'époque du célèbre épisode opposant un Bernard d'Angers d'abord rationaliste, fraîchement sorti d'une école du Nord, à la puissance miraculeuse de sainte Foy de Conques qui finit par le convaincre[105], et les questionnements scolastiques analysés ci-dessus. Le souci de sauvegarder un domaine autonome du religieux lors du passage d'une vision du monde et d'une démarche à l'autre a rendu ce travail laborieux, aboutissant à un équilibre aussi délicat que fragile, comme le prouvent les débats intellectuels et les condamnations successives tout au long du XIIIe siècle.

---

102. P. GEARY, « La coercition des saints », dans *La Culture populaire au Moyen Âge*, Montréal, 1979, p. 145-161 ; et *ID*., « L'humiliation des saints », dans *Annales ESC*, 34, 1979, p. 27-42.
103. L. K. LITTLE, *Benedictine Maledictions* ; en français, voir L. K. LITTLE, « La morphologie des malédictions monastiques », dans *Annales ESC*, 34, 1979, p. 43-60.
104. Voir l'excellente étude de cas sur ce sujet par M. VAN DER LUGT, *Le Ver, le Démon et la Vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, 2004.
105. *Liber miraculorum sancte Fidis*, I, 13, éd. L. ROBERTINI, Spolète, 1994, p. 112-114.

CONCLUSION

Ainsi, la discussion théologienne et scientifique du XIIIe siècle reconnaît bien une force aux paroles, mais elle s'efforce d'en limiter la portée d'une part en montrant que celle-ci n'agit pas seule, d'autre part en réduisant la discussion d'une *virtus verborum* à un domaine qui se situe en dehors des principaux gestes religieux. Dans la plupart des cas, la formule (liturgique, magique ou médicale) n'est que le *medium* de la *virtus*, et ne devient que rarement, dans des cas exceptionnels, la cause. Derrière les mots entrent en considération l'institution du sens ainsi que les conditions liées aux circonstances: les dispositions intérieures de l'âme (conviction, désir, intention), la constellation astrale, les conditions proprement dites dans lesquelles les mots sont prononcés, ainsi que la sainteté de vie.

Quant à la prière, on l'a vu, de la Bible aux théologiens scolastiques, les auteurs chrétiens pensent généralement que son efficacité ultime ne réside point dans ses paroles, mais dans la relation intérieure, spirituelle et affective à Dieu qu'elle réalise ou actualise. J'ai tenté de suivre ici dans ses grandes lignes l'évolution médiévale de ce lien intérieur, véritable lieu de construction de l'intimité avec Dieu et, au-delà, de la notion d'intimité tout court, qui prendra d'autres formes, de moins en moins empreintes de religieux à partir des derniers siècles du Moyen Âge. Il importe de souligner que la prière individuelle participe de cette construction: son efficacité la plus recherchée au Moyen Âge central est celle qui permet d'établir un lien certain entre l'homme et Dieu – quelle que soit en fin de compte la manifestation concrète de la certitude de ce lien.

C'est pour ces raisons que je propose, pour conclure, de distinguer différents types d'efficacité comme autant de *niveaux analytiques* dans l'usage du terme d'efficacité à propos de la prière. Les propositions qui suivent sont faites pour l'analyse de la prière – leur validité doit être vérifiée pour les autres gestes et actes religieux. Du point de vue de l'analyse « indigène », pour parler comme les anthropologues, l'efficacité de la prière est proprement religieuse, surnaturelle (termes que j'utilise sciemment pour éviter la discutable et discutée « efficacité symbolique »[106]) : les médiévaux disent que la prière, comme le sacrement, agit avant tout par la grâce de Dieu. Le sacrement est un *signe efficace*[107], dans la mesure où sa forme (le signe) participe à son action; l'efficacité de la prière se produit avant tout dans l'espace secret de l'âme avec Dieu. Lorsqu'on cherche à décomposer cette efficacité de nature religieuse pour cerner ses composantes autres qu'attribuées à l'action de la grâce, on peut distinguer l'efficacité de la parole (qui n'est pas qu'une efficacité linguistique, liée à la formule proprement dite, mais englobe le sens et le son des paroles) ou des gestes du corps qui incitent

106. Voir C. LÉVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », cit.
107. I. ROSIER-CATACH, *La Parole efficace*, cit., surtout p. 481 *sq*.

et traduisent les mouvements de l'âme (efficacité psychologique). L'efficacité peut aussi être liée aux circonstances, extérieures ou intérieures, au contexte : d'un côté, au lieu, au temps de la prière, et de l'autre, au bon déroulement d'un rituel collectif. Donc, dans certains cas, on peut parler de l'efficacité du rituel. Toutefois, dans les discussions autour des incantations, seule la *virtus verborum*, l'efficacité de la parole est en cause ; c'est ce en quoi les incantations se distinguent nettement de la prière ou des sacrements. Enfin, on peut distinguer l'efficacité proprement sociale des gestes religieux, invisible aux acteurs de l'époque qui la concevaient comme une manifestation de l'ordre du monde créé, et qui a été étudiée par l'analyse historique récente[108] : c'est bien la fonction sociale des *oratores* qui prient pour le reste de la société et pour l'harmonie du ciel et de la terre[109].

---

108. Voir avant tout les études déjà mentionnées de P. HENRIET, *La Parole et la Prière au Moyen Âge*, cit., L. K. LITTLE, *Benedictine Maledictions*, cit., P. GEARY, « La coercition des saints », et *ID*., « L'humiliation des saints », cités *supra*.
109. Voir G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.